

4 A QUESTÃO ÉTICA DA INTERVENÇÃO IDEOLÓGICA

Ao longo dos capítulos anteriores, vimos a forma como a virada cultural influenciou a prática tradutória ao longo das últimas décadas, enfocando sobretudo a prática de tradução feminista norte-americana e sua influência em outros países. Neste capítulo, discutirei as questões éticas envolvidas na intervenção ideológica deliberada do tradutor no texto. Como devemos lidar com textos ideologicamente contrários a nossa forma de ver o mundo? Quais estratégias são aceitáveis do ponto de vista ético? Ainda que uma resposta definitiva para essas perguntas não seja possível, podemos aprofundar a discussão com base em um estudo mais amplo da literatura sobre o tema. Como esse arcabouço teórico pode nos ajudar a pensar as questões discutidas anteriormente?

Para isso, tomarei como base o trabalho de alguns dos principais teóricos da área. Iniciarei analisando a abordagem de Antoine Berman para, em seguida, tratar de dois pesquisadores bastante influenciados por sua obra: Pym e Venuti. Além disso, lançarei mão da contribuição de outros autores, tais como Chesterman, Esteves e Godard. Esta última, sobretudo, devido a seu destaque como teórica da tradução feminista, apresentará ideias importantes que sustentam o posicionamento a favor da ética feminista de tradução. Ao final do capítulo, elaborarei uma análise mais abrangente, com base em diversos pontos levantados ao longo da dissertação e em alguns novos autores, com o objetivo de discutir a questão da ética especificamente nos casos relativos à intervenção ideológica deliberada.

Antes de iniciarmos a discussão sobre a ética da intervenção ideológica na tradução, é válido esclarecer em que sentido o termo está sendo empregado neste trabalho. Para isso, valho-me da definição de JAPIASSÚ e MARCONDES, apresentada no *Dicionário Básico de Filosofia* (1996, p.93):

Parte da filosofia prática que tem por objetivo elaborar uma reflexão sobre os problemas fundamentais da moral (finalidade e sentido da vida humana, os fundamentos da obrigação e do dever, natureza do bem e do mal, o valor da consciência moral etc.), mas fundada num estudo metafísico do conjunto das regras de conduta consideradas como universalmente válidas, Diferentemente da moral, a ética está mais preocupada em detectar os princípios de uma vida conforme a sabedoria filosófica, em elaborar uma reflexão sobre as razões de se desejar a justiça e a harmonia e sobre os meios de alcançá-las. A moral está mais preocupada na construção de um conjunto de prescrições destinadas a assegurar uma vida em comum justa e harmoniosa.

Isso posto, iniciaremos a discussão sobre com a reflexão sobre ética, nos termos propostos, desenvolveu-se no campo dos Estudos da Tradução.

De acordo com SIMON (1996, p.33), nenhum autor contribuiu tanto para a discussão sobre a ética tradutória quanto Antoine Berman. Em *L'épreuve de l'étranger* (1984), Berman se posiciona contra o que chama de etnocentrismo na tradução. Critica, sobretudo, a tradição francesa de embelezar o texto, o que ficou conhecido com as *belles infidèles*¹. Para ele, o tradutor estaria dividido entre o dilema de servir a dois mestres. De um lado, a obra, o autor, a língua estrangeira; do outro, o público e a própria língua. Seria esse o grande drama do tradutor (BERMAN, 1984, p.15).

Ao escolher servir ao primeiro mestre, apresentando-o em toda sua estrangeiridade, o tradutor corre o risco de ser estigmatizado como um traidor, um representante de terceiros. Há, além disso, a possibilidade de produzir um texto inacessível. Por outro lado, ao servir ao segundo mestre, a cultura de origem pode sentir-se roubada de algo primordialmente seu; ainda que desse modo o tradutor provavelmente seria bem sucedido na tentativa de satisfazer a parte menos exigente do público. Para Berman, ao servir a este segundo mestre, o tradutor “aura trahi l'œuvre étrangère et, bien sûr, l'essence même du traduire” (*Ibidem*, ênfase minha). Nesse sentido, a ética estaria na resistência do tradutor em ceder ao impulso autopreservador da cultura que recebe o estrangeiro. “J'appelle mauvaise traduction la traduction qui, généralement, sous couvert de transmissibilité, opère une négation systématique de l'étrangeté de l'œuvre étrangère” (*Ibidem*, p.17). Por meio de uma incorporação não etnocêntrica do estrangeiro, o tradutor promoveria um enriquecimento da língua nativa: “la traduction éveille des possibilités encore latentes et qu'elle seule, de manière différente de la littérature, a le pouvoir d'éveiller” (*Ibidem*, p.20).

¹ Berman defende que a tradição tradutória francesa deveria inspirar-se no exemplo alemão, ou seja, de uma maior incorporação do estrangeiro com vistas a enriquecer o idioma e, por consequência, a nação: “Le travail à accomplir sur le français moderne pour le rendre capable d'accueillir authentiquement, c'est-à-dire sans ethnocentrisme, ce domaine littéraire montre bien qu'il s'agit, dans et par la traduction, de participer à ce mouvement de décentrement et de changement dont notre littérature (notre culture) a besoin si elle veut retrouver une figure et une expérience d'elle-même qu'elle a en partie perdues (pas totalement, bien sûr!) depuis le Classicisme.” (BERMAN, 1984, p.39).

Para Berman (p.14), a tradução teria uma condição acessória no ambiente cultural: “la condition occultée, refoulée, réprouvée et *ancillaire* de la traduction, qui répercute sur la condition des traducteurs à tel point qu’il n’est guère possible, de nos jours, de faire cette pratique un métier autonome” (ênfase no original). Esse ponto influenciou definitivamente o tradutor e teórico americano Lawrence Venuti. Para este, a marginalização cultural da tradução teria como consequência direta uma desvalorização do tradutor. Essa marginalização seria causada, em parte, pela adaptação do texto estrangeiro à cultura local, e pela tentativa de se produzir um texto tão fluido que tornasse invisível o trabalho do tradutor. O “bom tradutor”, ao menos na cultura norte-americana, seria, segundo Venuti, aquele que produzisse um texto “fluido”, tornando-se invisível para o leitor. A solução para isso seria uma maior visibilidade do tradutor no texto. Ao tornar-se visível, o tradutor estaria contribuindo para a superação da posição hierarquicamente inferior que ocuparia, em relação ao autor, para assim “conquistar (...) uma autonomia cultural maior e um status legal mais favorável” (VENUTI, 2002, p.14).

Para ele, há formas boas e ruins de estudar a tradução e, desse modo, haveria uma abordagem ética capaz de corrigir as assimetrias do ato tradutório. Uma ética tradutória “da igualdade”, empenhada em manter o status quo, regida pelas regras estabelecidas das instituições socialmente dominantes, não seria tão boa quanto a ética “da diferença”, que daria visibilidade não só ao tradutor mas também ao estrangeiro. Daí o “escândalo” instaurado pela tradução, ou seja, sua capacidade de “criar valores e práticas diferentes, qualquer que seja o cenário doméstico” (VENUTI, 2002, p.156).

A postura do autor sobre o como essa visibilidade deve ser alcançada é, porém, bastante mais cuidadosa do que uma leitura apressada de seus escritos poderia sugerir. Venuti reconhece as complexas questões éticas envolvidas. O aumento do status do tradutor não deveria vir à revelia de um respeito ao autor, ou tão pouco de uma tentativa de suplantar aspectos do texto fonte. Nesse sentido, afirma:

O único prestígio que um tradutor pode ganhar vem da prática da tradução, não como uma forma de expressão pessoal, mas como uma colaboração entre grupos divergentes, motivada por um reconhecimento das diferenças linguísticas e culturais que a tradução necessariamente reescreve e reordena. (...) A postura ética que advogo insiste que as traduções sejam escritas, lidas e avaliadas com maior respeito em relações às diferenças linguísticas e culturais” (VENUTI, 2002, p.14/19)

Além disso, Venuti está atento ao fato de que o deslocamento do eixo ideológico da “igualdade” para a “diferença” pode levar a instauração de um outro cânone, igualmente etnocêntrico: “Uma ética da tradução que privilegia a diferença reforma identidades culturais que ocupam posições dominantes na cultura doméstica; contudo, em muitos casos, essa reforma subseqüentemente resulta em outra dominação, em outro etnocentrismo” (VENUTI, 2002, p.159. Ênfase minha.)

Como já foi dito, para Berman, o tradutor serve a diferentes mestres. Essa concepção ressoa claramente no trabalho de Venuti, para quem a tradução está ao mesmo tempo a serviço de diferentes comunidades, “tanto estrangeiras quanto domésticas” (VENUTI, 2002, p.14). Ainda assim, em sua análise, Venuti não leva em conta outros fatores que influenciam diretamente o trabalho do tradutor, que ultrapassam um desejo de servir ao doméstico ou ao estrangeiro. Fatores esses diretamente ligados à vida do tradutor profissional, obrigado a preocupar-se com questões que ultrapassam as discutidas nos meios acadêmicos, que vão além de inclinações ideológicas e preferências pessoais. Como vimos no capítulo anterior, quando um tradutor tenta impor seu modo de traduzir à revelia do projeto tradutório de uma editora, isso não se dá impunemente. Por isso considero especialmente esclarecedora a obra de outro teórico direta e fortemente influenciado por Berman, Anthony Pym, que será apresentado a seguir.

Ao contrário de Venuti, Pym parece elaborar uma análise um tanto mais abrangente sobre as diferentes forças divergentes que influenciam um tradutor em suas decisões éticas. Em 1996, inclusive, Pym publica uma crítica² bem-humorada e pungente à proposta de visibilidade de Venuti. As ideias desse artigo serão discutidas a seguir. Antes disso, entretanto, apresentarei de modo mais detalhado algumas das ideias de Pym, sobretudo as discutidas em seu livro *Pour une éthique du traducteur* (1997).

Nesse livro, baseado em um seminário apresentado no Collège International de Philosophie, em Paris, o teórico busca responder a seguinte questão: “como devemos traduzir?”. Para ele, essa questão não pode ser respondida sem que antes respondamos a esta outra: “devemos traduzir?”. De acordo com sua proposta, a

² O artigo era uma análise crítica do texto *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, publicado no ano anterior (1995).

compreensão do motivo pelo qual a tradução está sendo feita é o que ajudará o tradutor a entender a forma como esse trabalho deve ser feito. Essa abordagem evitaria uma avaliação puramente linguística da tradução, a imposição de regras e leis universais; e seria abrangente o suficiente para dar conta de enorme complexidade e variedade de situações que o tradutor precisa lidar ao longo de sua carreira.

Para Pym, a ética proposta por Berman não seria a ética da profissão do tradutor, e sim uma ética acadêmica, abstrata. “Un projet qui se limite à la traduction littérale des œuvres littéraires ou philosophiques” (PYM, 1997, p.9), e que consideraria a prática profissional da tradução como algo “non-authentique, dégradée par le social e par le commerce.” (*Ibidem*) Além disso, uma proposta ética que considere apenas o dilema binário de servir ao doméstico ou ao estrangeiro seria uma ética reducionista, já que “Las décisions sont presque toujours plus complexes, les théories presque toujours inadéquates” (*Ibidem*, p.10)

Uma abordagem prescritiva das responsabilidades do tradutor significaria, antes de mais nada, determinar aquilo que pode ser cobrado do tradutor. Seriam essas as clássicas recomendações das apostilas didáticas: o tradutor deve ser fiel, preciso, eficiente, respeitar o sigilo, etc. Mas enquanto o tradutor apenas seguir aquilo que se espera dele, ele não está sendo verdadeiramente responsável. O exercício da responsabilidade surge nos casos controversos, nos casos onde há dúvida. O que fazer quando os códigos tradicionais não se aplicam, quando urge que o tradutor tome as rédeas de suas próprias escolhas?

Vale destacar que a proposta de Pym, assim como a proposta desta dissertação, é tratar dos casos relativos à ética, ou seja, dos casos em que essa dúvida é enfrentada de forma consciente, e onde é feita uma escolha deliberada. O espaço da dúvida talvez não seja nada mais do que uma pequena ilha rodeada de processos criativos e inconscientes (*Ibidem*, p.68), nos quais nem sempre são tomadas decisões deliberadas e que, portanto, não são consideradas no âmbito deste trabalho. A possibilidade de uma atitude responsável, porém, pressupõe um afastamento momentâneo, um passo atrás. Um momento no qual seria possível discernir entre as diferentes forças por detrás de cada uma das escolhas.

Portanto, o autor propõe que busquemos uma ética focada não na *tradução*, e sim no *tradutor*. Pois o tradutor é quem se sente responsável perante seu trabalho, e é esse sentimento de responsabilidade que o levaria a buscar uma atitude ética. A pergunta que deveria ser respondida, desse modo, seria, como coloca Pym:

responsável “pelo quê? Em relação a quem?” (*Ibidem*, p.68). Como mencionado, o tradutor está dividido entre uma lealdade a sua própria cultura, e uma lealdade a uma cultura estrangeira. Porém, para Pym, o tradutor seria, também, responsável perante o cliente, e perante a profissão.

O cliente é aquele que encomenda a tradução, e quem paga por ela. Na lógica mercadológica, nada mais normal, portanto, que a responsabilidade profissional do tradutor volte-se, antes de mais nada, para o atendimento das necessidades, preferências e interesses do cliente.

Toute relation entre le traducteur et le client est réglé par une certaine asymétrie: l'un traduit, l'autre paie. Cette asymétrie peut aussi être la base d'une relation de pouvoir: en cas de conflit ou de doute, le traducteur tend à se plier, aussi peu que se soit, aux intérêts du client. (*Ibidem*, p.80).

Entretanto, esse raciocínio coloca o tradutor em uma posição de inferioridade em relação ao cliente. Seria esse o posicionamento mais responsável? Afinal, ainda que o cliente tenha suas próprias preferências e interesses, o tradutor permanece sendo o especialista daquele ofício. Como poderia um leigo, que frequentemente pouco entende do idioma de partida ou de chegada, julgar a correção ou a adequação do trabalho de um tradutor profissional? Além disso, como coloca Pym (*Ibidem*), “si le traducteur dépend du client, il n'est pas moins vrais que le client dépend du traducteur.” Se, por um lado, o único tradutor completamente escravo das escolhas pré-definidas é o tradutor automático que, por sua vez, dispensa princípios éticos; por outro, o único tradutor inteiramente mestre de suas escolhas é aquele sem clientes ou leitores.

Le domaine de la responsabilité humaine se trouve entre les deux pôles, sans présuppositions d'une quelconque infériorité ou même supériorité axiomatique du traducteur (...) moins le traducteur se trouve en position d'infériorité sociale, plus il est responsable de ses choix. (*Ibidem*)

Essa liberdade relativa do tradutor não teria a ver, porém, com o entendimento de liberdade jurídica iluminista, que propõe que ao indivíduo é permitido fazer tudo aquilo que não lhe é proibido. Seria, ao contrário, a possibilidade de agir em nome de um outro, uma liberdade de atuar como procurador daquele que, por desconhecer a cultura e o idioma de partida ou de chegada, é incapaz de compreender um texto, ou de expressar-se de modo satisfatório. A atribuição dessa

liberdade é um ato de fé, de confiança. E cabe ao tradutor fazer jus ao poder que lhe é concedido. “Autrement dit, le traducteur est libre d’agir uniquement en tant que traducteur. Jamais comme individu.” (*Ibidem*, p.81)

Em contraponto aos esquemas bidimensionais de avaliação da tradução, que levam em conta apenas o lado da cultura de origem e o da cultura de chegada, Pym propõe que haveria quatro causas³ que orientariam as escolhas do tradutor: (i) *causa materialis* (o texto de partida), (ii) *causa finalis* (o texto de chegada), (iii) *causa formalis* (a organização imposta pelo autor ao material, as normas que fazem com que uma tradução seja aceita como tal), e (iv) *causa efficiens* (o tradutor) (*Ibidem*, p.85).

Berman, como foi visto, é um dos teóricos que privilegiam acima de tudo a *causa materialis*, ou seja, a fonte. Pym critica essa obsessão por receber o outro em toda sua estrangeiridade, com o argumento de que essa proposta consideraria um texto de partida personificado. Porém, o “outro”, de Berman, não seria o indivíduo, e sim “un objet textuel qui *représente* des paroles de personnes absentes. Le étranger n’est là qu’en *token*.” (*Ibidem*, p.88) Essa simplificação, por sua vez, não considera as situações nas quais uma cultura exógena impõe seus textos. Ao deixar de lado o aspecto imperialista, tão recorrente, Berman não considera as situações nas quais “une politique de traduction bloque le développement d’une société vraiment pluriculturelle et plurilingue.” (*Ibidem*, p.89) Cabe, portanto, questionar se esse esforço por acolher o estrangeiro não seria, afinal, contraproducente, por desconsiderar as sutilezas contextuais de onde o processo ocorre.

Privilegiar a *causa finalis*, por sua vez, significaria levar em conta sobretudo a função do texto na cultura de chegada⁴. Os processos e normas adotados, de acordo com essa lógica, seriam orientados sobretudo pelo efeito pretendido na cultura de chegada. Ao ser “fiel” à causa a qual se propõe, uma tradução poderia tanto adaptar culturalmente uma obra, para fins comerciais, quanto apresentá-la em toda sua estranheza. O problema dessa proposta está em discernir a quem caberia a legitimidade de definir tal propósito. Quando o cliente e o tradutor não compartilham

³ Inspira-se, para isso, nas quatro causas aristotélicas. E explica-se: “Aristote ne nous est utile que dans la mesure où il dépasse la pauvreté des schémas actuels.” (PYM, 1997, p.85) E completa: “Quatre n’est pas qu’un nombre qui nous permet de faire appel à la complexité. Quatre, c’est déjà trois causes de plus que la plupart des théories actuelles.” (*Ibidem*, p.87)

⁴ Vale ressaltar que essa proposta, que ganhou força na década de 1980, diferencia-se da proposta das *belles infidèles* por não considerar a cultura de chegada necessariamente superior hierarquicamente à de partida.

o mesmo entendimento, como definir qual o comportamento mais ético? Como negociar as diferentes finalidades?

Segundo Pym, privilegiar a *causa formalis* implica em ver o tradutor como uma figura subalterna, atribuindo as decisões ao *Iniciador* (termo que pega emprestado da *Skopostheorie*, de Christiane Nord). O tradutor, encarregado da função por terceiros, ficaria conseqüentemente em uma posição subalterna. Porém, para ele, tanto atribuir o privilégio das escolhas ao cliente, pelo simples fato de ser cliente; quanto atribuí-lo ao tradutor, com base na suporta autoridade da formação profissional (que nem sempre é exigida), levariam igualmente a dois posicionamentos éticos esvaziados

Característico dos pensadores que privilegiam a *causa formalis* seria, ainda, a proposta de que o tradutor cumpriria seu papel quando correspondesse ao que dele se espera. Ou seja, “si les traducteurs font ce qu’on attend d’eux, on considérait qu’ils ont fait du bon travail” (Hermans *apud* PYM, 1997, p.92). Porém, essa expectativa variaria em cada cultura, em diferentes momentos. Além de uma ética da obediência ser, por si só, questionável, essa proposta tem ainda contra si uma ausência patente de conteúdo. Como seguir uma expectativa impalpável e exógena, que se pretende sussurrada do *zeitgeist* diretamente para a pena do tradutor?

Christiane Nord, citada por Pym como representante dessa corrente, vai além e propõe que, caso o projeto do tradutor esteja em desacordo com as normas vigentes, ou com as expectativas do cliente, isso deve ser explicitado, evitando assim “enganar” o leitor desavisado. Ainda que essa proposta contenha em si a semente estéril do pressuposto de que haveria um *modus operandi* adequado e consensual, ela traz consigo o útil conceito da “ética da explicitação”. “[L]e traducteur se voit aussi accorder un bout de pouvoir: la capacité de se confesser.” (PYM, 1997, p.93) Desse modo, é visto como legítimo que tradutor tome as rédeas de suas próprias escolhas, *contanto* que ponha as cartas na mesa.

Pym apresenta como representante da *causa efficiens* o já mencionado Venuti. Como já discutido, este, assim como Berman, defende que deve haver uma acolhimento ético do estrangeiro, ou seja, uma assimilação respeitosa que preserve suas particularidades. Uma das críticas de Pym à proposta de Venuti é a de que este suporia a existência de um tradutor ideal, “clairement en opposition avec les contraintes relationnelles dominantes.” (*Ibidem*, p.95) Venuti não só não atrela sua lealdade ao texto de partida – já que, por ser um homem de seu tempo, entende-o

como instável e plural –, como também renega a fidelidade às demandas do cliente. Em sua análise materialista histórica, apresenta o tradutor como oprimido pelas normas sociais e pela lógica mercadológica. Caberia a ele, portanto, resistir a essa exploração, que frequentemente não é entendida como tal pelos membros da classe profissional.

Para Pym, haveria nessa proposta a semente de um pensamento ético: “Si le traducteur est responsable, c’est parce qu’il est cause de quelque chose.” (*Ibidem*, p. 95). Critica, entretanto, a falta de precisão da proposta de resistência por meio da visibilidade: “A vrai dire, Venuti n’apporte aucune preuve d’une relation proprement causale entre les nombreux éléments qu’il met en jeu.” (*Ibidem*). Tanto as traduções literais e elitistas de Berman quanto o projeto de “resistência” de Venuti teriam em comum a rejeição de critérios comerciais, um isolamento acadêmico e subversor. Além disso, Pym argumenta:

D’ailleurs, rien ne nous assure que la traduction “résistante” soit le seul ou le meilleur moyen pour que le traducteur atteigne une reconnaissance sociale et commerciale. Quoi qu’il fasse au moment de traduire, *le traducteur devient vraiment visible lors qu’il commente des textes, écrit des préfaces, enseigne ou se fait théoricien de la traduction.* (*Ibidem*, p.96. Ênfase minha.)

Pym se apresenta, portanto, solidário à busca de uma maior capacidade de agentividade por parte do tradutor. Questiona, porém, se a visibilidade seria a melhor forma de alcançá-lo, ou seja, discute a verdadeira eficácia desse recurso para além do círculo de leitores especializados.

Uma crítica mais elaborada de Pym ao pensamento de Venuti pode ser encontrada em seu bem-humorado texto *Venuti’s Visibility* (1996), no qual destaca que Venuti não cita nem mesmo um exemplo para ilustrar sua teoria que apresenta a visibilidade como uma consequência direta da resistência. Na prática, o que se verifica é que os tradutores resistentes, de modo geral, são justamente aqueles que perdem visibilidade, que são marginalizados. Ou, nas palavras de Pym (1996, p.167): “translational resistance has not brought more democracy, has not changed domestic values, and has been banished to the fringes”.

Além disso, argumenta que a proposta de visibilidade de Venuti restringe-se a sua atuação enquanto teórico, e que sua prática profissional não parece corroborar com tal preceito. “I actually read one of Venuti’s translations, of Tarchetti’s *Passion*, and was quietly scandalized to find nothing loudly scandalous in the translational

discourse.” (*Ibidem*, p.172) Cabe perguntar qual espaço Venuti poderia ocupar como tradutor profissional caso buscasse de fato elaborar traduções nas quais se fizesse altamente visível. Lançando mão de sua própria experiência como tradutor profissional, Pym fala de sua tentativa de traduzir (para publicação) um livro para inglês australiano: “as an Australian I once rendered half a Spanish novel into Australian English (...) but abandoned the project because no one took it seriously”. Menciona também sua autocensura em utilizar termos australianos, por não saber se serão compreendidos pelo leitor final. Concorda, portanto, que essa obediência a um “padrão” é aprisionadora, e considera positiva a proposta de liberar os tradutores de uma postura de servidão. Ainda assim, critica o elitismo da proposta de Venuti, que parece interessar-se sobretudo pelo que se dá dentro dos círculos acadêmicos:

As long as the translations are kept distant from the masses’ cheap understanding, the professors will be employed to read and talk about those translations, in the same way as pedantic professors once exploited claims to untranslatability. Not surprisingly, Venuti concedes that the prime place to foment change is in academic institutions and their reading practices. (*Ibidem*, p.175)

De acordo com Pym, a teoria de Venuti se pretende democrática, mas acaba atendo-se à “great Leninist tradition that was good on intellectual-led revolutions but somewhat wanting on cultural diversity”. (*Ibidem*, p.176) Ou seja, seu discurso social de incluir grupos marginalizados em um regime mais democrático parece apontar em uma direção. “In his political discourse, though, he still retains Althusser’s anti-humanism and the insistence on hard, uncompromising Theory.” (*Ibidem*, p.176). Desse modo, Pym é um entusiasta dos objetivos buscados por Venuti, mas apresenta-se extremamente cético em relação aos meios propostos para avançá-los: “La traduction ‘résistante’ nous semble aussi ambiguë qu’insuffisante. Quant à l’ ‘intervention’ théorique, elle ne saurait aider que les théoriciens eux-mêmes si elle n’ouvre aucun espace véritable pour les traducteurs (...)” (PYM, 1997, p.97)

O que fazer em meio a tantos fatores apontando para múltiplos critérios nos quais basear as escolhas difíceis enfrentadas? Mais importante do que escolher um, e apenas um caminho a tomar, é reconhecer a miríade de forças que motivam os mais variados procedimentos. Isso ajuda a esclarecer o porquê do resultado de uma tradução nunca poder ser pré-determinado, o motivo pelo qual qualquer manual prescritivo, ainda que útil para situações específicas, será sempre contingente, estará

sempre condenado a uma miopia quanto à real complexidade das escolhas envolvidas no processo de tradução.

La causalité multiple n'est pas dépourvue d'utilité heuristique. Au-delà des conditions de production d'une traduction, elle nous permet d'établir pourquoi, dans une situation donnée, certains choix sont plus faciles à faire que d'autres (...). Une fois admise la causalité multiple, *la pensée éthique devient hautement contextuelle mais nullement aléatoire*. (PYM, 1997, p.98. Ênfase minha.)

Finalmente, retomamos a questão: “devemos [afinal] traduzir”? Pym compara a responsabilidade do tradutor com a de um marinheiro. O marinheiro não pode ser responsabilizado pelas condições do mar, pelo vento, pelo trabalho do armador, etc. Do mesmo modo, o tradutor não pode ser responsabilizado pelas normas vigentes, pelo texto de partida, pelas demandas do cliente, e por tudo o mais que não depende diretamente dele. Assim como a responsabilidade do marinheiro começa no momento em que ele içá as velas, a responsabilidade do tradutor inicia-se quando ele decide traduzir (ou não traduzir)⁵.

Simplificações à parte, é certo que poucos são os tradutores com esse poder de fato em mãos. O poder não só de rejeitar trabalhos, quando deles depende seu sustento; como também de compreender as implicações do seu ofício. Desse modo, o papel da ética – para Pym – seria o de preparar o terreno para que, um dia, todos os tradutores venham a ter a agentividade necessária e a honestidade de perguntar-se, antes de iniciar um trabalho, se aquilo deve, realmente, ser traduzido.

Uma das principais porta-vozes da ética de tradução feminista é a indiana Gayatri Spivak, que propõe uma ética fundamentada na diferença cultural. Nas palavras de Barbara GODARD (2001, p.74): “C’est une éthique qui exige une reconnaissance encore plus radicale de l’autre en tant qu’autre pour transformer les rapports hégémoniques établis par l’impérialisme entre les cultures euro-américaines et celles du Tiers-Monde”. Para ela, o tradutor deve intervir nas lutas de poder de modo a construir um lugar de resistência contra-hegemônico. Ao passo que a ideologia imperialista entendia os povos dominantes como arautos da humanidade e da

⁵ CHESTERMAN (1995), ao contrário de Pym, propõe que a escolha de fazer ou não uma tradução pertence ao escopo da ética pessoal, e não da profissional. Por isso, considera em seu estudo sobre ética apenas os processos que se dão entre a escolha de se traduzir e a entrega da tradução (já que os processos posteriores também não dizem respeito ao tradutor). Rejeita uma ética baseada em direitos e deveres, e defende que é importante discutir os *valores* por detrás de um projeto de tradução. Nesse ponto, assemelha-se não só a Pym, como também à ética de Spivak, que será analisada a seguir.

civilização, a ética de Spivak propõe que a tradução é um meio de dar visibilidade às vozes colonizadas, frequentemente incompreendidas, abafadas e desprezadas em sua humanidade e riqueza. Posicionando-se contrariamente ao imperialismo, a tradução pode tornar-se um agente democratizante, efetuando uma troca realmente recíproca entre culturas.

Spivak, assim como Berman e Venuti, elabora uma ética baseada na responsabilidade da autoconsciência e na autocrítica do tradutor. “Whether this ethic includes practices of “foreignizing” (Venuti) or attention to the “letter” (Berman), it is argued that the political agenda of translation is best pursued by foregrounding the act of mediation, by giving voice and body to the figure of the translator” SIMON (1996, p.35). Para que isso seja alcançado, Spivak afirma que é necessário um profundo conhecimento da cultura de origem. Não basta apenas uma experiência pessoal e íntima com tal cultura, é necessário também conhecer a história da língua, do autor, da tradução naquele par linguístico, etc. Apenas com o domínio desse vasto conhecimento estaria o tradutor em posição de elaborar um trabalho realmente ético, ou seja, capaz de representar o texto em toda sua singularidade.

The translator from a third world language should be sufficiently in touch with what is going on in literary production in that language to be capable of distinguishing between resistant and conformist writing by women. She must be able to confront the idea that what seems resistant in the space of English may be reactionary in the space of the original language. (SPIVAK, 1993, p.188-189 *apud* GODARD, 2001, p.76)

Barbara Godard, assim como grande parte das tradutoras feministas, foi definitivamente influenciada pela proposta de Spivak. Entendendo a ética como um critério de mediação das relações hierárquicas entre línguas e culturas, a proposta de Spivak vai muito além do pensamento de Berman, precursor do que veio a ser conhecido como “virada ética” na tradução. O interculturalismo de Berman é formal e abstrato, e somente com Venuti e Spivak é que assume o papel de dar visibilidade às diferenças e especificidades culturais de grupos não-hegemônicos. Nos termos de Spivak, a tradução não é “une catégorie de pensée, ni une affaire de langue, mais une forme d’action socio-politique. (...) Pour Venuti et Spivak, comme pour moi-même, la traduction élargit la compréhension d’une langue et d’une culture autre que la langue natale.” (GODARD, 2001, p.77-78)

Nos últimos anos de sua vida, Berman reformula parte do seu posicionamento, de modo a alinhar-se com as novas formas de compreensão do papel de um tradutor. Em seu livro *Pour une critique des traductions: John Donne* (1995), observa-se que sua ética tradutória passa a levar em conta “the total context of mediation in which translations take place, privileging translation moves which are buttressed by a comprehensive critical project” (SIMON, p.34). Uma tradução, para ser significativa, deveria se basear em um projeto determinado tanto pelo posicionamento do tradutor quanto pelas demandas específicas do texto. Ainda que Berman continue a defender que o caráter ético da tradução envolve uma relação de respeito pelo texto fonte, ele passa a admitir que tal respeito incluía um certo nível de diálogo ou, inclusive, de confronto: “Translators have *all the rights* as long as their game is played up front” (BERMAN (1995, p.93) *apud* SIMON, p.34. Ênfase no original). Ou ainda, como cita Venuti: “até mesmo o tradutor mais domesticador não pode apenas ser preterido como antiético se ele ‘não dissimula seus cortes, seus acréscimos, seus adornos, mas os expõe em prefácios e notas abertamente.’” (BERMAN, 1995, p.92 *apud* VENUTI, 2002, p.155 e 156).

Vemos, desse modo, uma abertura maior a novas formas de ética mesmo da parte de teóricos que inicialmente posicionavam-se a favor de traduções estrangeirizantes. Ainda assim, a postura de expressar abertamente a escolha deliberada de intervir no texto continua sendo vista por ele como mais ética do que intervenções não indicadas para o leitor. O princípio de uma maior intervenção do tradutor seria válido apenas, entretanto, quando o texto final enriquecesse a obra. Ou seja, um etnocentrismo reducionista permaneceria inaceitável. Além disso, retraduições se fariam sempre necessárias, devido a mudanças no contexto sócio-histórico.

Com essa nova faceta, Berman apresenta-se mais em consonância com o pensamento das tradutoras feministas, uma vez que ele passa a concentrar-se menos na necessidade de respeito ao original e mais no poder de agentividade do tradutor e na existência de diferentes projetos de tradução possíveis. Para SIMON (p.35), entretanto, a distância entre as tradutoras feministas e o pensamento de Berman, ainda que menos flagrante, permanece presente:

While Berman would certainly agree with feminist translators that the translating subject carries critical authority, he might not agree to the specific contents

which could be conveyed by such authority. (...) When Berman speaks of the “position” of the translating subject, he is not referring to the categories of identity politics familiar to the Anglo-American milieu, but to the building of the self-awareness of the translator within the domain of the “scriptural”. (*Ibidem*)

Vimos, portanto, o percurso teórico que fundamentou eticamente a defesa da intervenção ideológica deliberada no movimento de tradução feminista. Exceto em casos isolados, o consenso parece estar na ideia de que essa intervenção justifica-se como meio de correção de desigualdades históricas, mas que, ainda assim, as regras do jogo devem ser apresentadas claramente.

Como visto no capítulo anterior, a intervenção ideológica feminista ocorre de formas extremamente diversas e, portanto, apreciar todas essas variações conjuntamente não se demonstraria muito proveitoso. Uma distinção necessária que precisa ser feita é a adequação do projeto de tradução adotado ao texto de partida. Por exemplo, não podemos julgar a tradução de Barbara Godard, do romance feminista de Brossard (*Amantes*, 1980), da mesma forma que julgamos a tradução de Lotbinière-Harwood da coletânea de poemas de Lucien Francoeur (*Neons in the Night*, 1980). Ainda que as duas obras tenham produzidas no mesmo contexto cultural (ou seja, no Canadá, em um momento de forte discussão da temática feminista), as duas traduções lidam com textos fonte bastante diversos.

Elaborar um projeto de tradução feminista inovador para um texto feminista inovador é muito mais facilmente defensável do que quando isso é feito em um texto que não se pretendia feminista. É o que Sherry SIMON (1996, p.28) chama de “ideologically unfriendly texts”. E questiona: “what happens to the feminist translator when she is faced with less writerly texts, or, worse, texts which are esthetically or ideologically antipathetic to her?”. Subverter a lógica do texto de partida faz parte da proposta de tradução feminista, como visto. Para Garol Maier, por exemplo, ao “get ‘under the skin’ of both antagonistic and sympathetic works”, as tradutoras tornam-se intérpretes “resistentes”, independentes (MAIER 1985:4 *apud* SIMON, 1996, p.29).

A defesa de uma intervenção em textos ideologicamente incompatíveis parece sustentar-se em três argumentos: (i) preservação da sensibilidade feminista da tradutora, (ii) dar uma voz independente à tradutora, desvinculada da voz do autor, e (iii) combater publicamente a divulgação de ideias rejeitadas pela tradutora e/ou divulgar ideias que a agradam.

Durante o exercício profissional do ofício tradutório, é bem provável que venhamos a trabalhar com textos que gerem algum tipo de desconforto, por serem incompatíveis com nossa sensibilidade e visão de mundo. Na verdade, essa é uma questão enfrentada na atuação profissional das mais diversas áreas de conhecimento. Um paciente pode solicitar intervenções plásticas exageradas a um cirurgião, e caberá a este decidir executá-las ou não. A um pedreiro pode-se pedir que economize em um determinado material, comprometendo a segurança da obra. Ou pode-se pedir a um tradutor ativista ambiental que traduza relatórios da Monsanto. É evidente que a capacidade de agentividade do profissional, diante desses mais diversos dilemas, depende também, como apontado por Pym, de uma certa independência financeira que nem sempre é verificada. Um critério ético pode ser relativizado por motivos econômicos, ou por questões contingentes. Furto é crime, mas furto famélico, com a finalidade de suprir as necessidades básicas de sobrevivência imediata, não o é. Entretanto, não podemos examinar o furto, de modo generalizado, com base nas exceções.

Ainda que, é certo, por vezes o tradutor não tenha a independência financeira para rejeitar trabalhos que firam sua sensibilidade ideológica, isso por si só não parece ser suficiente para autorizá-lo a alterar deliberadamente os aspectos do texto que lhe parecem inadequados. Talvez uma atitude mais responsável, retomando Pym, seria perguntar-se não *como* traduzir um texto inaceitável, e sim se *deve traduzi-lo*. Afinal, o tradutor é responsável por fazer manter, na medida do possível, a ilusão de que o texto traduzido é o texto original.

Alterar a base ideológica do texto, em muitos casos, é estabelecer uma relação desrespeitosa com o leitor. É não só desobedecer o pacto de confiança no qual o reconhecimento da validade da tradução se baseia, como também tratar o leitor como um ser infantilizado, incapaz de julgar a partir de sua própria sensibilidade a pertinência das ideias propostas pelo autor. Nas palavras de Pym: “(...) le récepteur *croit* que la traduction représente pleinement l’original. Souvent fausse, idéologiquement très manipulable, c’est peut-être de cette croyance – illusion, voire mensonge – que le traducteur est en dernière instance responsable.” (PYM, 1997, p.76). Ou seja, uma suposta impossibilidade do tradutor de negar trabalhos por motivos econômicos pode ajudar a entender, mas não a justificar eticamente suas escolhas.

Isso posto, é válido questionar se o exercício profissional da tradução é o âmbito adequado para que o tradutor busque fazer-se visível como autor (ou seja, o ponto (ii)). Se o reconhecimento de uma voz única, autoral e individualizada é visto como algo essencial para um “empoderamento” do tradutor, o que impede isso de ser feito fora da esfera da tradução? Nos paratextos das obras traduzidas, em textos escritos e assinados pelo próprio tradutor? Onde estaria o demérito em buscar visibilidade nas esferas em que isso não pressuponha uma quebra do pacto de confiança entre leitor e tradutor? Não seria justamente o contrário, ou seja: ao disfarçar suas ideias por detrás da voz de terceiros, que o tradutor estaria evitando colocar claramente sua voz no mundo? Mesmo Venuti, como vimos, porta-voz da visibilidade, opta por manter uma prática profissional um tanto menos iconoclasta.

Ter visibilidade ou não, são opções à disposição do tradutor profissional. Entretanto, cada ato deve estar de acordo com a finalidade proposta, correndo o risco de ser rejeitado caso não o seja. O tradutor que não aceita representar a voz de outro não terá grande visibilidade. Será rapidamente rejeitado pelo público e pelo mercado, exceto em contextos muito específicos. Essa não é nenhuma grande revelação.

É comum vermos o argumento de que a intervenção ideológica deliberada é um movimento de resistência, e que é apenas uma continuidade de uma prática tão antiga quanto a própria tradução. Lenita Esteves, por exemplo, ao falar da tradução dos textos gregos, tão basilares para a cultura ocidental, lembra: “não havia regra clara sobre como os tradutores deviam proceder. Os tradutores eram livres para alterar uma obra, acrescentar novos exemplos, reorganizar o material ou dividi-lo em capítulos que antes não existiam e até mudar o fraseado dos textos.” (2014, p.79).

Esse argumento, ainda que interessante, parece ignorar diversos pontos relevantes. Em primeiro lugar, diversas práticas aceitas na Grécia Antiga, e em outros momentos históricos, não são necessariamente aceitas hoje. A escravidão e a disparidade entre os direitos políticos dos homens e das mulheres são apenas alguns exemplos. Além disso, o comportamento ético e o comportamento comum não se confundem, necessariamente. Uma atitude não se torna correta por ser adotada pela maioria das pessoas. Finalmente, tal argumento parece ignorar os efeitos sociais da revolução digital. Se, há vinte anos, verificar um plágio no mundo acadêmico era praticamente impossível, hoje uma breve busca no Google fundamenta a jubilação de alunos. A revolução digital coloca o tradutor intervencionista em uma posição bastante delicada. Se antes tais alterações se perdiam como agulhas no palheiro, elas

hoje são descobertas por qualquer pessoa minimamente motivada. Isso, é claro, não altera a relação ética entre o tradutor, o texto e os leitores. Mas altera a forma que isso será praticado, independentemente de como isso era feito no mundo das ilhas culturais incomunicáveis.

A terceira motivação, que trata do combate à divulgação de ideias contrárias à ideologia do tradutor, pode ser questionada com base em dois argumentos: (a) a concepção do que é certo, adequado e justo não é universal. Entender que a divulgação de um ideário em detrimento de outro se justifica pelo ideário avançado ser progressista é um equívoco, e (b) todo documento textual, por mais insignificante que seja, possui uma dimensão histórica. Desconsiderar isso sob o argumento de que a tradução é um ato de criação leva justamente a uma perda de prestígio do texto traduzido, que passa a ser cada vez mais visto como não confiável. Como conciliar isso com um “empoderamento” do tradutor?

É irônico que a agenda feminista tenha vindo a cair nessas duas contradições, que pareciam ser justamente o que tentavam evitar. A crítica da pretensão universalista do feminismo já ecoou tanto na prática quando na teoria, e vê-se hoje uma preocupação em reconhecer as especificidades das demandas de cada grupo, em diferentes locais e culturas. Hoje entende-se que o ato de mostrar ou esconder o corpo podem ter significados diametralmente diferentes para mulheres, dependendo do contexto sócio-histórico no qual se inserem. Ou seja, o caráter conformista ou progressista de uma prática não pode ser entendido separadamente de seu contexto cultural. Como coloca Karen Seargo:

Early feminist translation proceeded from a perhaps naïve view of the universality of women's conditions which suggested an unproblematic translatability of texts articulating this common experience. But translators need to be aware that gender is an unstable construct informed by different cultural, economic, ethnic and socio-political parameters which are specific to particular contexts (...). In addition, the translator needs to be conscious of her own socio-political boundaries, how her positionality determines how she creates meaning. Otherwise, "translation makes possible and encourages globalized readings", creating common denominator images of women which ignore the specificity of single, individual women from different backgrounds, erasing specificities of race and class (...). (SEARGO, 2008, p.168)

De acordo com Anne Phillips, esse impulso generalizador do feminismo veio como uma reação ao impulso generalizador androcêntrico. “Every gender-neutral abstraction ends up as suspicious male. Feminist patience worn thin.” (PHILLIPS,

1993, p.56). Em seu capítulo intitulado *Universal Pretentions in Political Thought*, Anne escreve:

If the universalisms of humanity are suspect, so too are the universalisms of gender, or those most dubious essentialisms of “woman” or “women”. The tendency towards universality sometimes crops up as unthinking assumption, sometimes as grand aspiration, but in either case it should be firmly resisted. (*Ibidem*, p.58)

Pela dificuldade em termos o distanciamento necessário para avaliarmos a precariedade de nossos próprios julgamentos e discursos, a atitude de corrigir um discurso de terceiros por considerarmos nosso pensamento mais adequado parece no mínimo inocente. Ainda que a intenção por detrás dessa atitude tenha em si o mais nobre dos propósitos, aceitá-la abre espaço para comportamentos igualmente questionáveis para os fins mais variados. Afinal, a quem cabe decidir o que é ou não um propósito nobre?

Talvez até seja possível defender a superioridade de uma inclinação ideológica a outra. Ainda assim, esses posicionamentos são contingentes e locais. Pela confiança que lhe é atribuída, o tradutor tem o poder de “calar” vozes divergentes. A quem serve esse tipo de cerceamento? Como poderia isso contribuir para uma discussão mais profícua? Como diferenciar uma censura “progressista” de uma “retrógrada”? “Are we so constrained by the shared morality of our own period and community that our assertions on what is wrong only means ‘we don’t do this sort of thing around here?’” (*Ibidem*, p.62)

Ao discutir o que chama de “lugar da fala”, ou seja, a ideia de que o indivíduo pertencente a um determinado grupo teria automaticamente mais legitimidade do que qualquer não-membro para falar sobre qualquer coisa desse grupo, o sociólogo brasileiro Antonio Engelke argumenta que o pertencimento pode ser, ao contrário, um obstáculo a uma compreensão mais abrangente da situação na qual o indivíduo se encontra. A partir disso, ele chama atenção para a natureza antidemocrática por detrás desse raciocínio:

Submetida a essa torção, que transforma vivência pessoal em sinônimo de conhecimento absoluto, a noção de lugar de fala vem sendo empregada como lastro da pretensão ao monopólio da legitimidade do discurso. Evidente deslizamento: o que era então um instrumento de questionamento do discurso, e que poderia eventualmente dar ensejo a uma reivindicação de autoridade sobre uma determinada questão, mas sem com isso excluir o reconhecimento da

validade de outras perspectivas, transforma-se numa espécie de selo de garantia de um único discurso legítimo possível, cujo mero questionamento constituiria uma impropriedade. Longe de superar os termos do poder estabelecido, tal expediente apenas os reproduz com sinal invertido: se antes os grupos hegemônicos se arvoravam na pretensão universalista para afirmar a incapacidade do subalterno de representar si próprio, pois que lhe faltaria a objetividade ou a neutralidade científica necessárias, agora subalternos recorrem ao essencialismo particularista para negar a outrem a legitimidade do que quer que tenham a dizer sobre eles. São hábitos de pensamento verticais, vale dizer, tributários de uma moldura cognitiva hierárquica (...). (ENGELKE, 2017, *no prelo*)

Na base desse ponto, temos a própria discussão da liberdade de expressão. “Je ne suis pas d'accord avec ce que vous dites, mais je me battraí jusqu'à la mort pour que vous ayez le droit de le dire.”, afirma a citação apócrifa atribuída a Voltaire. O que seria mais danoso: discursos iconoclastas e discursos de ódio circulando livremente, ou seu cerceamento?

[N]othing can provide us with a principle for deciding which risk in the long run is best to take. I am persuaded that, at the present moment, right now, the risk of not attending to hate speech is greater than the risk that by regulating it we will deprive ourselves of valuable voices and insights or slide down the slippery slope towards tyranny.

Assim argumenta Stanley FISH (1993, .p.55). Isso posto, podemos questionar se o momento atual – no qual vemos despontar fortalecidas dos porões das democracias vozes de tons marcadamente fascistas –, não foi de algum modo viabilizado pelo cerceamento na esfera pública das discussões sobre temas considerados “inadequados”. Seria a onda do “politicamente correto” de algum modo vinculada a ascensão de líderes improváveis, tais como Donald Trump, nos Estados Unidos; e Jair Bolsonaro, no Brasil?

Discutirei agora o ponto (b), ou seja, todo documento textual, por mais insignificante que seja, possui uma dimensão histórica. Um exemplo comumente citado nessa discussão é a coletânea *Translating Slavery*. O livro reúne textos anti-escravocratas do séc. XVIII, escritos por autoras francesas. Em uma série de ensaios, as tradutoras discutem como seria possível exprimir sua ambivalência em relação ao texto, já que eles, “though progressive in their time, are nourished by what we now recognize are Western condescension and by exoticizing forms of cultural imperialism”. (SIMON, 1996, p.32). Ainda que seja digno de nota e louvável o

ativismo feminino anti-escravocrata *avant la lettre*, as tradutoras consideraram que o texto necessitava de algum tipo de intervenção, por não se sentirem confortáveis com as ideias racistas das autoras francesas, expressas em seus “derogatory epithets for describing foreign cultures” (*Ibidem*). Os textos nem mesmo chegavam a afirmar que a escravidão deveria acabar, defendiam apenas uma forma de escravidão menos cruel.

De modo a trazer a representação do Outro para o texto, as tradutoras optam – entre outros – por transpor parte das conversas entre os escravos para o idioma que elas de fato teriam ocorrido, ou seja, Wolof, um idioma senegalês. Pensam assim estar restaurando “a voz das personagens” e explicitando a multiplicidade do texto. Ainda que pareça boa a intenção por detrás desse projeto, e ainda que essa suplementação (ou esse sequestro) seja amplamente discutido no paratexto crítico da obra, cabe questionar: essa seria de fato uma solução eficaz para “dar voz” aos escravos de origem africana? E, ainda: essa opção tradutória não comprometeria o valor daquela tradução enquanto documento histórico (ainda que, sim, criasse outro documento, marca de outra época e cultura)?

Simon concorda que a integridade histórica do texto foi comprometida, e que um prefácio teria sido suficiente para chamar atenção para as peculiaridades sócio-históricas. Para ela, entretanto, isso se justifica, por abrir o texto para “a plurality of languages which might well have been pleasing to [the author]” (*Ibidem*). A meu ver, *Translating Slavery* se justifica como um exercício artístico, mas não soluciona o problema do leitor que busca ter acesso, em uma língua que compreenda, a “um texto que possa ser lido como a mesma coisa” do texto de origem (BRITTO, 2012, p.28). Ao não jogar “o jogo da tradução” – mencionado no capítulo 2 – o tradutor cria algo novo, que provavelmente não vai ser tido como uma representação adequada do original por um leitor fora dos círculos acadêmicos.

A história dos pequenos acontecimentos, como histórias individuais e livros não centrais em determinada cultura, passou também a ser considerada objeto de interesse, sobretudo ao longo da década de 1980, quando os italianos Carlo Ginzburg e Giovanni Levi chamaram atenção em suas publicações para o que ficou conhecido como “micro-história”. Para alguns historiadores, ao pesquisar “the specific event he or she finds and the analysis of it could be considered a figurative representation of this prefigured historical reality” (KISSANTAL, 2013, p.515). Outros, por sua vez, entendem que o estudo da micro-história irá, justamente, trazer à tona narrativas divergentes, que não necessariamente reproduzam em menor escala os grandes

processos observados. (*Ibidem*, p.516) “The central opportunity of the microhistorical approach is to give up the intent to answer great questions and formulate metanarratives and instead to concentrate strictly on the micro level, on events themselves and the persons who produced and/or endured them.” (*Ibidem*, p.517)

É sabido que toda pesquisa, histórica ou não, deve privilegiar fontes primárias. Ainda assim, muitas vezes o pesquisador pode não ter acesso a elas, por limitações diversas (financeiras, linguísticas, geográficas, etc.). Nesses casos, frequentemente, traduções serão tomadas como fontes principais e o pesquisador depositará sua confiança na representação elaborada pelo tradutor. Ao ser informado que o texto X foi adaptado devido a convicções ideológicas, o pesquisador considerará aquele objeto de pesquisa pouco confiável.

Ainda que as intervenções ideológicas deliberadas em um texto tornem-se mais justificáveis quando feitas de modo declarado (o que, como visto, parece ser o atual consenso nas discussões éticas sobre a prática), isso não impede que a obra traduzida perca parte do seu valor documental (ainda que ganhe em valor criativo, ou até que aumente seu impacto e relevância na cultura de chegada). Considerando que um dos objetivos da “virada tradutória” era o de melhorar o status da tradução, cabe questionar se valorizar a manifestação autoral do tradutor – declarada ou não – no corpo do texto traduzido estaria realmente contribuindo para tal fim. Não é infundada a preocupação de que o efeito gerado seja justamente o contrário, ou seja, promover uma desvalorização ainda maior do texto traduzido. A consciência de que o texto traduzido não é *de fato* o original, ou seja, entender que há uma *ilusão* envolvida no *jogo da tradução* não diminui o interesse do leitor em ter as regras do jogo respeitadas. Para a maioria dos leitores, a autoralidade do tradutor pouco importa diante da do autor, a quem eles realmente pretendem ler, na maioria das vezes. Talvez a valorização do tradutor não seja incompatível com a consciência dos lugares de expressão apropriados, e com a humildade de saber onde sua voz autoral se fará realmente útil. Quando todos falam juntos, as vozes se confundem.

Finalmente, levanto a questão de se seria realmente eficaz “filtrar” certos aspectos do texto, na tentativa de avançar uma ou outra inclinação ideológica. Ainda que a mente humana gestáltica sinta-se mais confortável ao lidar com conceitos claros e bem definidos, a tentativa de apresentar o mundo de forma organizada será sempre, no limite, uma simplificação reducionista. A realidade, invariavelmente, apresenta-se complexa e contraditória. Nos contos narrados por Idries Shah, valores positivos,

como a lealdade, a coragem e a paciência, entre outros, são predominantemente divulgados. Entretanto, os contos trazem em si as marcas de seu tempo, como a tirania dos governantes e o machismo. Pode ser incômodo lidar com esse duplo padrão de moralidade, e é compreensível o impulso de higienizar as mensagens transmitidas. A quem viabiliza a publicação do texto, a pergunta pode se colocar: estaria esta publicação ajudando a divulgar a ideologia sexista e tirana?

Alterar o texto para apagar dele as marcas dessas contradições não me parece uma solução produtiva. Em primeiro lugar, essa ação teria em si a presunção de tentar salvar o autor de si mesmo. “Ele não sabia o que estava dizendo”, “tinha boas intenções”; ou, ainda, “o que os leitores contemporâneos vão pensar dele, quando o objetivo da publicação é representá-lo de forma positiva?”. Esse julgamento é tão limitado ao próprio momento histórico quanto os comentários ultrapassados do autor. Talvez deixar às claras os traços mais embaraçosos do passado seja justamente o caminho para criar uma discussão multifacetada e complexa do tema. E são dessas discussões que derivam soluções inovadoras e possíveis para problemas complexos. Como lidar com problemas enfrentados hoje, originados no passado, se olharmos para uma representação do passado que disfarça a própria raiz dos problemas que tentamos resolver? Como argumenta a historiadora canadense, Margaret Macmillan:

Acredito que devemos ter essas informações não por motivos vulgares, mas porque um quadro completo satisfaz mais aos adultos do que uma descrição resumida. Continuamos a ter heróis e a ter uma visão dos acertos e erros do passado e a nos alegrar pelas coisas terem acontecido de uma maneira e não de outra; mas temos de aceitar que na história, como em nossas vidas, muito poucas coisas são inteiramente brancas ou inteiramente pretas. (MACMILAN, 2010, p.61)

Ao pensar o projeto de tradução que adotaremos para um texto específico devemos, portanto, levar em conta todo esse universo de variáveis. Entender melhor as implicações da nossa atuação profissional nos ajuda a fazer escolhas mais conscientes e, com sorte, mais éticas.

Nossas concepções sobre o mundo se alteram ao longo da vida, o próprio mundo se altera, as gerações se sucedem. No final das contas, restarão as obras, que falarão por nós. Em certa medida, estaremos invariavelmente limitados pelas possibilidades do local e do tempo onde vivemos. Ainda assim, ao nos propormos a

estudar os fenômenos culturais que vivenciamos, podemos buscar nos desvencilhar em certa medida da forma como as coisas vêm sido feitas e da forma que vemos os acontecimentos mais flagrantes se desencadearem ao nosso redor. Para o filósofo italiano Giorgio Agamben, verdadeiramente contemporâneo de seu tempo seria aquele que deste se distancia. Para ele, “contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro” (AGAMBEM, 2010, p.62). O esforço para enxergar os escuros, em ser paciente ao tecer julgamentos e cauteloso a tomar decisões difíceis, não pode ser dissociado da reflexão sobre ética.

Encerro este capítulo, e esta dissertação, portanto, com muitas perguntas colocadas e poucas esclarecidas. Se há alguma resposta possível para a questão do que é ser ético ao enfrentar dilemas ideológicos no ofício tradutório, a resposta é que a escolha mais ética nunca será evidente. Espero, com essa reflexão, ter levantado pontos que ajudem os tradutores a avaliarem os diversos aspectos envolvidos na opção de intervir ou não ideologicamente no texto. Em última análise, o tradutor será sempre o último a escolher e a responsabilizar-se por suas escolhas. Assumir essa responsabilidade é um passo em direção à maturidade profissional do tradutor. Saber algumas das possíveis implicações do exercício dessa autonomia nos ajudará a fazer escolhas mais éticas, ou assim espero.